Revista de Humanidades de Valparaíso Año 3 / 2015 / 2do semestre / N° 6 Págs. 7 - 17
ISSN 0719-4242

Historicismo ayer y hoy[†]

Carla Cordua[*]

Resumen

Se examinan las fuentes filosóficas de algunas de las críticas formuladas en la segunda mitad del siglo XX a las prácticas y los principales supuestos de la ciencia historiográfica. En particular, la influencia de los escritos dedicados por Nietzsche al historicismo europeo sobre la concepción renovada de la historia que se impone en el siglo XX a partir del pensamiento de Heidegger y de Foucault. Principalmente caen bajo el escrutinio crítico de estos pensadores los conceptos divergentes de tiempo histórico y temporalidad existencial y los de unidad narrativa y continuidad del suceder histórico. Como ejemplos de la revisión crítica de la historiografía tradicional se mencionan las investigaciones arqueológicas que Foucault le dedica a instituciones y procedimientos del pasado europeo.

Palabras clave: historicismo, historiografía, suceder histórico, Nietzsche, Heidegger, Foucault.

Abstract

The aim of this paper is to examine the philosophical sources of some of the criticisms made in the second half of the 20th century to the practices and the main assumptions of historiography. In particular, the influence of the writings by Nietzsche dedicated to European Historicism on the renewed concept of history which is imposed in the twentieth century from the thought of Heidegger and Foucault. The divergent concepts of historical time and existential temporality, as well as those of narrative unity and continuity of historical events, are the concepts that mainly fall under the critical scrutiny of these thinkers. Archaeological investigations that Foucault devotes to institutions and procedures of the European past are mentioned as examples of the critical review of traditional historiography.

Keywords: historicism, history, historical becoming, Nietzsche, Heidegger, Foucault.

[†] Artículo invitado. Agradecemos a la profesora Carla Cordua Sommer esta importante colaboración. Recibido: octubre 2015.

[*] Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales 2011.

> Así como la Fortuna ha hecho inclinar a una sola parte prácticamente todos los sucesos del mundo, y forzó a que tendieran a un solo y único fin, del mismo modo es preciso, valiéndose de la Historia, concentrar bajo un único punto de vista sinóptico, en beneficio de los lectores, el manejo que ha empleado la Fortuna para el cumplimiento de la totalidad de los hechos.
>
> Polibio

> Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la Historia universal. La filosofía no aspira a otra cosa más que a comprenderlo, pues solo lo que de este plan se efectúa tiene realidad... Ante la luz de esta idea divina, que no es mero ideal, se desvanece todo lo aparente, como si el mundo de lo contingente y lo particular fuera un acontecer demente y necio.
>
> Hegel

> Uno debería leer todo, estudiar todo. Dicho de otro modo, es preciso disponer del archivo general de una época en cierto momento. Y la arqueología es, en sentido estricto, la ciencia de tal archivo.
>
> Foucault

La historia no se repite, son los historiadores los que suelen hacerlo. Sienten la obligación profesional de promover su asunto en el que creen ver retratada la vida humana entera. Pero prefieren lo grande y lo poderoso y lo escrutan hasta encontrarle sentido; amarran lo desconectado a una secuencia; ubican lo accidental en un gran proceso encaminado hacia un fin total que creen haber descifrado. El hábito de juntar lo suelto y desmembrado proviene de la preferencia por los imperios por sobre los países singulares, atienden a las guerras y revoluciones antes que a las labores productivas, exaltan a los poderosos e ignoran a quienes los sufren. Estos hábitos marcan al pensar que organiza la historia que luego será presentada como esa realidad que no presenciamos, salvada por el método de sus investigaciones. La historiografía favorece lo ilustre, las órdenes mayores, e ignora lo que flota por ahí sin aparente dirección. Hacerse historiador es jugarse a favor de las totalidades, a lo consecuente o capaz de efectos posteriores, a lo que posee una capacidad englobante, a lo que cumple con algún designio largamente postergado que al fin se abre paso contra viento y marea; olvidando lo que parece inútil y sin sentido por su falta de consecuencias ulteriores.

Los escritos de Nietzsche[1] sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida humana están en la base de las críticas posteriores dirigidas contra la idea vigente de historia y la práctica de la historiografía. En críticos como Heidegger y Foucault se prolonga el cuestionamiento propuesto por Nietzsche, quien pensaba que la historia humana carecía de orden y de sentido, estaba dominada por el azar y el sinsentido. Sin embargo, no dudaba que la voluntad de los hombres podía cambiar

[1] Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden,* München, Carl Hanser, 1955 (N, volumen y página).

esta condición de su propio pasado. Aquellos escritos de Nietzsche[2], concebidos y redactados hacia fines del siglo XIX durante la cúspide del historicismo, se dirigen al presente europeo para animarlo a atreverse a cambiar. La postura nietzscheana contra el historicismo ataca las pretensiones científicas de la historia. Según ella la presencia aplastante de un largo pasado arruina la vida actual destruyendo sus mejores posibilidades: la historia dosificada podría tener ventajas pero el exceso de historia es dañino. La conciencia invadida por recuerdos destruye las posibilidades vitales de un pueblo, pues la historiografía insiste en la relevancia de lo ya desertado por la actualidad (N II, 449-450). Demasiado pretérito es amor sepulcral a lo muerto y constituye, en su demasía, un ataque contra posibilidades del porvenir.

Nietzsche concibe el daño específico de los excesos de historia como una enfermedad de la vida actual que la debilita para sus tareas pendientes. No dice que la vida disminuida del historicismo carece de futuro, pero insiste en que la memoria retrospectiva es un robo al futuro. Los herederos de Nietzsche revisarán sus conceptos de historia y de vida en el tiempo, reducirán la capacidad de influir del historicismo sobre la actualidad, negando sus alcances nihilistas, pero conservarán su rechazo de la historia y la historiografía heredadas de una larga tradición. La crítica de Nietzsche incluye una negación de la posibilidad de investigar científicamente el pasado. Lo que hasta ahora se llama historia, sostiene, es ese espantoso dominio de disparates y casualidades (N II, 661) que solo los más fuertes pueden soportar y que abruma a los débiles. El esfuerzo de la historiografía moderna, dice, es convertirse en un espejo (II, 894-5), capaz de comprobar y describir lo comprobado, pero que ni afirma ni niega nada. El hombre que idealiza la objetividad del conocimiento es de hecho un espejo que se somete ante todo lo que hay y se convierte en una imagen de espejo (II, 668). Es una persona que espera la llegada de algo y no pierde detalle de los seres fantasmales que pasan cerca de ella. Eso que al objetivo pudiera quedarle de persona viva, le parece a ella misma desdeñable, arbitrario y molesto: hasta este punto él mismo se ha convertido en un lugar de pasaje y reflejo de figuras y sucesos ajenos. La objetividad, piensa Nietzsche, esa pretensión de la historiografía moderna, es un ideal perverso para un viviente, pues presupone una renuncia a la voluntad personal, al querer enérgico de sus propias posibilidades y de sus potencias creativas.

La perspectiva histórica, sostiene el filósofo, no es sino uno entre otros enfoques de la vida universal. La categoría 'vida' no solo rebasa con mucho el campo del pretérito explorado por la historiografía: la historia que interesa a este filósofo es el proceso de la humanización del hombre (N I, 215) concebida no como algo terminado sino, más bien, como eso que reclama a gritos lo que le falta. ¿En qué consiste esta falta? Nadie lo sabe con certeza, quién se atrevería a imaginarlo, de quién dependería procurarlo. La historia, piensa Nietzsche, tiene un curso arbitrario, imprevisible, sin reglas ni leyes, sin fines prefijados: no consta solo de hechos ligados a causas más o menos obvias sino que su avance es sacado de quicio, de tanto en tanto, por grandes acontecimientos que desvían el curso que ella traía.

El suceder dramático y convulsivo de la historia es imprevisible, irregular, mis-

---

[2] Los escritos principales de Nietzsche sobre la historia son: *Consideraciones intempestivas*; *De la utilidad e inconveniencia de la historiografía para la vida y Verdad* y *mentira en sentido extramoral.*

terioso y, en ciertos respectos, inexplicable. Las incursiones en ella de elementos extrahistóricos, como la naturaleza, los grandes acontecimientos que turban los procesos habitualmente calculables, los cataclismos y otras irrupciones inhumanas (N I, 508) tuercen y modifican el curso del suceder histórico. Las novedades monstruosas que emergen en la historia tendrán que ser humanizadas una y otra vez mediante la invención de su posible utilidad (N I, 215).

Después de Nietzsche la reflexión sobre la historia suele destacar la idea de 'acontecimiento´ de este pensador (*Ereignis*, en alemán); filósofos, sociólogos e historiadores lo adoptan y comentan a propósito del suceder. Entre ellos, en diversas acepciones, Heidegger y Foucault. Esta noción de acontecimiento difiere del concepto de 'hecho', que había sido la unidad elemental de la reconstrucción histórica de la tradición. Un acontecimiento es la irrupción inmanejable y sobredimensionada de un imprevisto capaz de transformar toda la situación vigente antes de tal intervención fuera de serie, y que convierte a los agentes en pacientes desconcertados. El acontecimiento difiere de los hechos por su importancia, sus consecuencias totales, su aparición no prevista, y su capacidad destructiva de las conexiones entre lo heredado y el presente. Nietzsche da como ejemplo de 'acontecimiento' la aparición en la Europa de su tiempo de una nueva certeza: "Dios ha muerto". Explica su efecto: "En lo principal se puede decir que el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado ajeno para la capacidad de comprender de muchos, como si hasta anunciar su llegada no estuviera aún permitido. Mucho menos cabe decir que muchos ya saben lo que realmente ha sucedido con ello, y menos aún, todo lo que tendrá que hundirse como consecuencia de que tal creencia haya sido destruida, pues todo estaba fundado sobre ella, apoyado por ella, había crecido en su interior: por ejemplo, nuestra moral europea entera" (N II, 205).

En la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX diversos escritores se declaran descontentos con la historiografía, sus convicciones y métodos, su adulación de la grandeza y el poder, su interés en batallas y monumentos. Estos críticos revelan cierto cansancio con el historicismo. Tolstoi dice en su gran novela histórica: "Si admitimos, como los historiadores, que los grandes hombres conducen a la humanidad al logro de ciertos propósitos, que consisten ya sea en la grandeza de Rusia o de Francia, o en el equilibrio de Europa, o en difundir las ideas de la revolución, o en el progreso general, o en cualquier otra cosa, entonces es imposible explicar los fenómenos de la historia sin las nociones de *azar* y de *genio*.… Estas palabras no designan nada que efectivamente exista y por tanto no pueden ser definidas. … No sé por qué tal o cual fenómeno ocurre; pienso que no puedo saberlo; por tanto, no quiero saberlo y digo: *azar*. Veo un poder que produce efectos inconmensurables con las cualidades humanas ordinarias; no sé por qué eso ocurre, y digo: *genio*. … Solo si renunciamos al conocimiento de un propósito inmediato, comprensible, y aceptamos que el propósito final nos es inaccesible, veremos coherencia y conveniencia en la vida de figuras históricas; se nos revelará la causa de ese efecto que ellas producen y que es inconmensurable con las cualidades humana comunes, y ya no necesitaremos las palabras *azar* y *genio*." (Tolstoi, *La guerra y la paz*, Epílogo, I-ii). Por su parte, Elías Canetti dice: "Daría muchísimo por perder la costumbre de observar el mundo desde una perspectiva histórica. Qué lamentable es esta división en años y su aplicación retroactiva a la vida de los animales y las plantas, cuando aún no estaba lastrada

por nosotros. La culminación del despotismo humano es el cómputo por años; la más opresiva de todas las leyendas es la de una creación del mundo por nosotros.” (EC, Ap.I, p.197). “La historia lo expone todo como si no hubiera podido acontecer de otra manera. Sin embargo, hubiera podido acontecer de cientos de maneras. La historia se pone del lado de lo ocurrido y lo separa de lo no ocurrido mediante un contexto sólidamente imbricado. Entre todas las posibilidades se apoya en una, la que ha sobrevivido. Y así, la historia da siempre la impresión de estar a favor de lo más fuerte, es decir de lo efectivamente ocurrido: no hubiera podido no ocurrir, tenía que ocurrir” (EC, Ap I, p.198)

Los sucesores de Nietzsche en cuanto crítico de la historia y la historiografía, Heidegger entre los principales, proceden a renovar y radicalizar ciertos conceptos del tema. *Ser y tiempo*[3] explora fenomenológicamente la temporalidad de la existencia individual: no solo los grupos humanos, las culturas y las naciones viven, se encuentran y perecen en el tiempo, sino cada persona es por sí misma un suceder temporal. Criticando a Kant por no ofrecer una vía para reconocer la diferencia entre las personas y las cosas, Heidegger investiga la existencia humana en su calidad de suceder fundamental. ‘Ser en el tiempo’ tiene una estructura original tratándose del existente; ella no puede ser asimilada a la relación de las cosas con el tiempo. La existencia humana es ella misma un suceder originario referido a sí, que no se desenvuelve anónimamente como repetición de otro ejemplar, como sucede con los procesos naturales y la multiplicación de las cosas. Sabiéndose encaminado a la muerte, el individuo ocupado consigo y sus posibilidades de ser, se despliega en su tiempo propio, en el que esencialmente se trata de él, del existente.

Ser y Tiempo y ya antes otra obra de Heidegger, *Los problemas básicos de la fenomenología*[4], exhiben la diferencia fundamental entre el tiempo propio del existente y el tiempo general de lo histórico, entre el existir personal auténtico y la pertenencia al mundo y a la historia resultantes de la historiografía; el contraste entre estos modos de temporalización consiste en que uno es primordial, el otro derivado del primero. Se trata de una jerarquía que se establece debido a que el tiempo propio del existente procede o se genera a partir del futuro de un mortal que elige hacerse a sí mismo antes de morir o huye de esta posibilidad, asimilándose al ser de las cosas. Ser un existente significa tener que elegirse comprendiendo. Esta es para Heidegger la manera primordial de tiempo: irse haciendo sin dejar de ser el mismo, mientras que aquello que no elige ni comprende está en el tiempo sometido a su curso y solo lo sufre. Después de este análisis genial de la temporalidad en la que se juega la posibilidad de hacerse y llegar a ser, resultará imposible asimilar o siquiera comparar el tiempo de la existencia individual con el tiempo en sentido genérico, ya sea general, colectivo o universal, a los que les falta la dirección que le impone al tiempo una voluntad decidida a dirigirlo, a usarlo para hacerse el existente quien ha decidido ser, a darle a su propio tiempo no solo un carácter original sino único e irrepetible. La intimidad y la singularidad radicales del tiempo existencial excluyen las aplicaciones genéricas

3 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* Tübingen, Niemeyer, 1953 (SZ y la pág.).

4 Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie,* ed. F-W v. Hermann, Gesamtausgabe 24, Frankfurt, Klostermann, 1975. (GPH, parte y sección).

del concepto. El hábito del historiador, que considera legítima la generalización del concepto de tiempo, como si el tiempo histórico resultara de juntar muchos trocitos de tiempo individual, se condena a proceder y pensar mediante una representación degradada por su oscuridad y extravío.

La existencia humana o Dasein, arrojada en el mundo sin un propósito definido, se descubre como finita: se sabe mortal o finita y ha de darse su ser posible antes de morir o nunca. Esta estructura centrada sobre sí misma aunque abierta a lo otro, descubre el mundo y la historia que forma parte del mundo en el que ella existe. Pero esta historia de una nación o de la humanidad no responde si la interrogo sobre mis propias posibilidades de ser. Estoy ante decisiones posibles no antes consideradas por nadie: situada ante lo que carece radicalmente de precedentes si logro entender bien la calidad originaria de mi oportunidad. De manera que la posibilidad de llegar a ser lo que soy no está prefigurada, piensa Heidegger, en la historia mundana, debido a que la historiografía de los historiadores recoge sus conceptos de una cultura heredada que no resuelve mis dudas sobre el sentido de las cosas. Una historización primordial le pertenece exclusivamente al individuo en potencia y se le da a cada uno, no como una narración, sino como una oportunidad insegura de ser que es intuida por el existente y que íntimamente le concierne solo a él. En esta dimensión del llegar a ser no hay, para el existente, otra cosa que una comprensión, una familiaridad empática consigo. Existir hacia y para sí mismo constituye, según Heidegger, la base de toda concepción posterior del ser, del tiempo y de la historia que la historiografía reconstruye valiéndose de representaciones heredadas de sus antepasados.

"El fenómeno originario de la temporalidad queda asegurado mediante la comprobación de que todas las estructuras fundamentales de la existencia descubiertas hasta aquí relativas a su posible entereza, unidad y desarrollo son concebibles, en el fondo, como 'temporales' y como modos de la temporalización de la temporalidad" (Heidegger, SZ, p. 304). La temporalidad del suceder histórico[5] y de sus contenidos, el asunto de la historiografía que se entiende como ciencia, es un derivado que ignora su dependencia de la temporalidad de la existencia singular pensante, activa y capaz de elegir entre posibilidades humanas. Esta diferencia filosófica entre ser una historia propia en vista del futuro posible y pertenecer a la historia humana general no forma parte de la conciencia común que, entregada a la objetividad, pierde con ello el nexo con sus mejores posibilidades de existir auténticamente.

Michel Foucault sigue de cerca, aunque a primera vista no lo parece, tanto a Nietzsche como a Heidegger.[6] La antigüedad de la historia la distingue de las otras ciencias del hombre: la sociología, la antropología, el desarrollo moderno de las ciencias,

---

5 Heidegger usa en alemán *Geschichte* y *Geschick* para la forma fundamental de 'historia' y *'Historie'* para la historia que el existente encuentra ya establecida como parte del mundo al que el existente pertenece: Heidegger, SZ, capítulo 5; GPH II, Nº 20.

6 El tema central de Foucault es la unidad del saber y la verdad; difiere del conocimiento de las verdades científicas. No discuto aquí estos conceptos y sus sentidos. Foucault parece respetar la enemistad que Nietzsche ve entre conocimiento y vida prefiriendo el saber y el discurso que lo dice; y tal vez también la de Heidegger, quien casi asimila conocimiento científico y voluntad de poder.

la lingüística, etc.: la historia ya desempeña un papel central en la cultura antigua[7]. Este concepto antiguo se representa lo histórico como una ancha corriente cósmica, uniforme en todos sus puntos, que arrastra consigo hasta sus cumbres y caídas no solo a todos los hombres sino a todas las cosas, animales, plantas y cosas inanimadas. Es justamente esta unidad de todo lo historiable como un solo suceder universal, heredada de la tradición, lo que entra en crisis ya a comienzos del siglo XIX: muchas clases de historia practica este, el siglo del historicismo. Dice Foucault: "Se descubre que existe una historicidad propia de la naturaleza; que hay [diversas] formas de adaptación al medio ambiente características de cada tipo de seres vivientes...más aún, se pudo mostrar que actividades tan peculiarmente humanas como el trabajo y el lenguaje contienen en ellas la gran narrativa común de las cosas y los hombres: la producción tiene sus modos de desarrollo, el capital sus maneras de acumulación, los precios, sus leyes de fluctuación y cambio, que no pueden ajustarse a las leyes naturales o ser reducidas la marcha general de la humanidad;..."(MF, M+CH, p. 379). La historicidad del hombre había sido extendida a los objetos producidos por la acción humana, a las cosas usadas por él, a los seres que lo acompañan en la tierra. Nada de raro que esta multiplicación de las historias introdujera una insoportable ambigüedad en las expresiones que la designaban. La reacción defensiva del pensar tradicionalista frente a la diversificación de las historias consistió en suponer que las diferencias entre historias distintas y separadas eran superficiales y escondían la esencia común a todas ellas. Así la diversidad de las historias particulares pudo parecer aplacada y reconciliada en la Historia universal, una superación filosófica de la diversidad inabarcable del pasado. La lucha contra filosofía totalizante de la historia, de su reducción a una identidad inventada, será uno de los motivos centrales de la crítica de Foucault: no hay una sola historia y lo que hay se revela como discontinuo, disparejo, dispar e inconexo.

Los estudios de Foucault, y ya los dedicados antes por Bachelard, Koyré, Canguilhem a la historia de las ciencias, llevan al filósofo al reconocimiento general de la existencia de quiebres y discontinuidades en el acaecer de las formas de la experiencia. Dice: "La demarcación de la discontinuidad no es ni un postulado ni un resultado: es más bien una 'manera de hacer', un procedimiento que pertenece a la historia de las ciencias porque ella es exigida por el objeto mismo de que ella debe tratar. La historia de las ciencias no es la historia de la verdad, de su lenta epifanía; ella no pretendería narrar el descubrimiento progresivo de una verdad inscrita desde siempre en las cosas o en el intelecto, a menos que se imagine que el saber actual la posee por fin de modo tan completo y definitivo que lo faculta para medir el pasado a partir de ella. Y sin embargo, la historia de las ciencias no es una simple historia de las ideas y de las condiciones en que ellas aparecieron antes de desaparecer. En la historia de las ciencias no puede darse la verdad como adquirida, pero tampoco se puede evitar su relación con la verdad y con la oposición de lo verdadero y lo falso. Es esta referencia al orden de lo verdadero y lo falso lo que le da a tal historia su especificidad y su importancia. ¿De qué forma? Concibiendo que es preciso hacer la historia de los discursos veridictivos (véridiques), es decir, de discursos que se rectifican, se

---

[7] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 378 ss. (MF, M+Ch y la pág.).

corrigen, y que operan sobre ellos mismos todo un trabajo de elaboración que finaliza en la tarea de 'decir verdad'"[8]. (MF, D+E, II, p.1588).

Aprendiendo de los historiadores franceses de las ciencias modernas inicia Foucault sus investigaciones genealógicas de distintas formas de experiencia humana, todas ellas centradas alrededor del saber y la verdad, una constante de la humanidad civilizada. Cada investigación del estudioso del pasado cuida y exalta la singularidad, el surgimiento de lo nuevo y original. Su autor se declara metodológicamente nominalista, es decir, parte de la negación metódica de los conceptos universales que designan sus áreas de estudio: si examina la locura, el poder, la medicina o la invención de la cárcel punitiva, comienza por negar la existencia del objeto designado por el sustantivo. Foucault dice: "El historicismo [tradicional] parte del [concepto] universal... Mi problema es el inverso. Parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen..."[9] (MF, NBP, pág. 5). Esto quiere decir: la locura no existe, la medicina no existe, la cárcel y historia universal no existen. Así "un escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos" (MF, NBP, pág. 26, n.4) protege al investigador del peligro de ignorar los eventos originarios engañado por los sustantivos que inducen a asimilar cuanto ellos designan como conjuntos regulares, legales y uniformes[10]. "Una ruptura de la evidencia" llama Foucault a la operación preventiva que impide caer en lo lingüísticamente obvio antes de tomar nota de la manifestación de algo original: si el tema es el exilio político me abstengo de entender esta expresión como hacemos todos automáticamente, apenas escuchamos la expresión (MF, D+E, II, 832). La ruptura de la evidencia que va con el conocimiento de una lengua previene que el investigador de cambios históricos caiga en lo consabido, haciendo posible captar lo nuevo, si lo hubiere allí donde se busca.

Prescindir metódicamente de conceptos universales está ligado a la voluntad de valerse de un procedimiento crítico que examina los discursos o maneras de hablar característicos de determinada época y lugar. Se dicen las cosas según se las entiende: si cambia el entendimiento de ellas es que ya ha cambiado la experiencia y con ella la actitud práctica de la persona, sus expectativas y planes. Foucault llama 'épisteme' (MF, D+E I pp. 521, 1041; II pp. 500-01, 1401) a un dispositivo que permite escoger, entre todos los enunciados posibles, aquellos que resultan aceptables para determinado campo de objetos en discusión. De los enunciados que cierta episteme define siempre cabe decir que son o verdaderos o falsos. De todo cuanto se dice de un asunto en determinado momento histórico se desprende una 'cierta racionalidad' que

---

[8] Michel Foucault, *Dits et* écrits*,* en dos volúmenes, I, 1954-1975; II, 1976-1988, Paris Gallimard, 2001, (MF, D+E, vol. y pág.).

[9] Michel Foucault, *Naissance de la Biopolitique,* Paris, Gallimard/Seuil, 2004. (MF, NBP, pág).

[10] ¿Qué autoriza la universalización de las muchas historias particulares con las que cada individuo se conecta a lo largo de su vida por el hecho de que habla, trabaja, viaja por el mundo, y aprende técnicas diversas? Según Sánchez Ferlosio se pierde y se gana mediante tal procedimiento: "Cuando la trabazón general y superior de la Historia universal sustituye la trabazón interna de los hechos de las particulares y la trabazón de estos entre sí, los meros hechos, opacos en su particularidad y contingencia, forzados a trabarse y a verse recorridos por corrientes de cada vez más alto voltaje, van perdiendo toda resistencia y consistencia, atravesados y vaciados por la función de conductores, trasmisores de sentido." (C y D, 264-289)

resulta tanto de lo que se sabe como de lo que se pretende hacer, de las leyes vigentes, de manipulaciones y expectativas, de instituciones y arreglos prácticos. Formas de experiencia en toda su complejidad se pueden recuperar a partir del análisis de los discursos con los cuales están entretejidos los actos, las convenciones, las técnicas e instituciones sociales vigentes en el momento enfocado.

Foucault se explica diciendo: "Si hago los análisis que hago no es porque haya una polémica que yo querría arbitrar, sino porque he estado ligado a ciertos combates: medicina, psiquiatría, penalidad. Nunca he entendido que hago una historia general de las ciencias humanas, ni una crítica en general de la posibilidad de las ciencias humanas. El subtítulo de *Las palabras y las cosas* no es La arqueología sino Una arqueología de las ciencias humanas". (MF, D+E, p.29) Esta renuncia a la pretendida objetividad neutra de las ciencias humanas, entre ellas a la de la historia tradicional, se funda sobre las obras de Nietzsche y de Heidegger, que sostienen que la existencia humana está siempre comprometida en primer lugar consigo misma, con sus ambiciones y tareas. Cito a Foucault: "Después de Nietzsche esta cuestión [de la búsqueda de la verdad] se ha transformado. Ya no es: ¿cuál es el camino más seguro hacia la verdad? sino ¿cuál ha sido el camino azaroso de la verdad [en la historia]?"(p.31). Foucault reconoce que no aspira a la neutralidad objetiva en el terreno de las ciencias humanas porque le conciernen demasiado de cerca y cree que ningún hombre solo podría dar con un método universal que sirviera al saber histórico apartado de todo compromiso e interés personal. Esto es de nuevo lo que defienden conjuntamente Nietzsche y Heidegger, cada uno a su manera: la historia pasada se revela al hombre de voluntad que tiene un compromiso con el futuro. Antes de este reconocimiento del lazo que une al saber histórico con la voluntad práctica del historiador y de los receptores de sus interpretaciones, la historia es concebida como la ciencia neutra que pretende validar "las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia", (MF, D+E, pp.34) dice Foucault enumerando los principales prejuicios que su propia obra combate: el objetivismo, el evolucionismo, el continuismo, el carácter orgánico de la historia, el progresismo, la planificación exitosa mediante el cálculo.

Tanto la llamada historia de la humanidad como las historias nacionales y regionales pasan, desde la antigüedad, por ser procesos integrados cuyos elementos, ligados entre sí, son, en último término, necesarios debido a que se complementan mutuamente. Esta supuesta trabazón íntima de los ingredientes, y la no interrumpida consecuencia del suceder, sería lo que hace de las historias, unidades explicables y narrables.. Sin embargo, la investigación de Foucault comprueba la presencia de cortes y virajes bruscos en las historias narradas: novedades sin antecedentes y desarrollos de acciones estratégicas y tácticas nunca antes ensayadas. Concluye de estas presencias rupturistas incluidas en los discursos investigados, que valerse del modelo del lenguaje para explicarlas no sirve para orientarse en la historicidad pues en los lenguajes todo hace sentido, mientras que en la historia falta esta necesidad integradora. Mayor proximidad con un trascurso accidentado como el que encontramos en la historia de las ciencias, digamos, ofrecen, según Foucault, la guerra y las batallas. "La historicidad que nos arrastra y determina es belicosa, no lingüística... [las suyas son] relaciones de poder no de sentido. La historia no tiene sentido, lo cual no quiere decir que ella es absurda o incoherente. Es por el contrario, inteligible y debe poder

ser analizada hasta en sus menores detalles, pero según la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas" (MF, D+E II, 145). Advirtiendo la brusca aparición de la prisión penal como medio de castigar a comienzos del siglo XIX europeo aunque todavía no hay señas de tal procedimiento en el siglo XVIII, dice Foucault: "Este cambio brusco, percibido por los propios contemporáneos, no es para mí un resultado en el que detenerse. Yo partí de esta discontinuidad ... e intenté dar cuenta de ella sin borrarla. No se trata, pues, de reencontrar una continuidad oculta, sino de saber qué transformación ha hecho posible este pasaje tan adelantado... El indicio de una discontinuidad no es nunca otra cosa que la constatación de un problema por resolver" (MF, D+E II, 842).

Por fin conviene recordar que Foucault no es solo un crítico del historicismo del pasado sino que, como ingrediente de esta crítica suya, propone ir pensando en lo que podría reemplazar la manera tradicional de concebir la historia. Este pensador no representa, en todo caso, un abandono del historicismo, que recomiende el desinterés hacia el pasado. Más bien le dedica a los tiempos que se fueron, dejando obras representativas y rastros de muchas clases, todas sus fecundas energías, esas que produjeron una obra vasta en tamaño y rica en resultados originales. Recordamos al pensador y algunas de sus conclusiones escuchando lo que dice acerca de sus estudios y su labor investigativa. Foucault solía buscar evitando las dificultades ya conocidas de otros intentos tanto propios como ajenos. Dice así recordando sus comienzos: "Estudiar formas de experiencia en su historia es un tema que me vino de un proyecto más viejo: ese de hacer uso de métodos existenciales en el campo de la psiquiatría y en el dominio de la enfermedad mental". Rechaza este proyecto anterior y se propone en seguida: "Me pregunté si no era posible... pensar la historicidad misma de las formas de la experiencia...Esto implicaba dos tareas negativas: una reducción nominalista de la antropología filosófica y también de las nociones que pudieran apoyarse sobre ella, y un desplazamiento en cuanto al dominio, a los conceptos y a los métodos de la historia de las sociedades. Positivamente la tarea consistía en presentar el dominio en el cual el verdadero aspecto o la formación, el desarrollo, la transformación de las formas de la experiencia pueden tener su lugar: es decir una historia del pensamiento. Por 'pensamiento' yo entiendo eso que instaura, en diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y lo falso y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto del conocimiento. Eso que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; eso que instaura la relación consigo mismo y con otros, y constituye al ser humano como sujeto ético" (MF, D+E II, pp. 1398-99).

Evitar dificultades y caminos inconducentes en la investigación es tan importante como encontrar los temas capaces de renovar el conocimiento histórico. La antropología, que ya ha terminado de establecer quién es el hombre, qué lo ha hecho así y todo lo que se sigue y se apoya sobre esta teoría, toda finalista y satisfecha, debe ser evitada. Evita asimismo muchos de los conceptos y los métodos de la historia tradicional. Estas disciplinas, la antropología y la historia recibida, tienen que ser reemplazadas por estudios específicos que pongan a prueba lo que ellas solían enseñar. Estudiando experiencias de hablar, de hacer, de conducirse, que comprometen al individuo a manifestarse como sujeto cognoscente, jurídico, social, ético, consciente de sí y de otros. Foucault justifica el rechazo y el reemplazo de lo anticuado dicien-

do: “En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en tanto que ella implica el juego de lo verdadero y lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo y con otros. El estudio de las formas de experiencia se podrá hacer por lo tanto a partir de un análisis de ‘prácticas’ discursivas o no, si uno se refiere mediante esto a los diferentes sistemas de acción en cuanto son animados por el pensamiento así entendido”.

Bibliografía:

Canetti, Elías. *Apuntes I*, *Obra Completa* VII, edit. por I. Echevarría, trad. de Solar y Galán, Barcelona, Debolsillo, 2008 (Ap I y págs.).

Canetti, Elías. *Dits et* écrits I 1954-1975 ; II 1976–1988, Paris, Éditions Gallimard, 2001. (MF, D+E, vol. y pág.).

Cordua, Carla. «Juegos de lenguaje, juegos de verdades». En Margarita Cepeda y Rodolfo Arango, eds., *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009. Pp. 639-649.

Foucault, Michel. *Il Faut Défendre La Société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, (FDS y p.).

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1953 (SZ).

Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt, Klostermann, 1975. (GPh y pág.).

Hoffman, Piotr. “Death, time, history: Division II of ‘Being and Time’. En *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles Guignon, Cambridge University Press, 1995, pp. 195-214.

Hoffman, Piotr. *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (MF, AduS).

Hoffman, Piotr. *Leçons sur la volonté de savoir*, Paris, Gallimard/Seuil, 2011.

Hoffman, Piotr. *Naissance de la Biopolitique*. Cours au College de France. 1978-1979. Paris, Gallimard/Seuil, 2004 (MF, NBP y pág).

Nietzsche, Friederich. *Werke in drei Bänden*, München, Carl Hanser, 1955, (N, vol. y página).

Sánchez Ferlosio, Rafael. “Cinco siglos de historia y desventura”, en *Carácter y destino*, Santiago, Ed. Univ. Diego Portales, 2011 (C y D, pág.).

Sánchez Ñiguez, Eduardo. *Vigencia y sentido de la historia*, Santiago, Asterión, 2009.

Tolstoy, Leo. *War and Peace*, Epilogue, Part I, Sections I–IV.